

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2020-9-1-306-323>

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА ПРОТОКОЛА ДОКЛАДА МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА «ПРИСУТСТВИЕ И ИСТИНСТВОВАНИЕ СОГЛАСНО АРИСТОТЕЛЮ»

АРКАДИЙ ШУФРИН

Доктор исторических наук.
Принстонский университет.
08544 Принстон, Нью-Джерси, США.
E-mail: achoufri@princeton.edu

Кёльнский доклад Хайдеггера (1924 г.) важен в трёх отношениях. Во-первых, он даёт представление о следующей после «семенного» текста, известного как *Natorp Bericht* (1922 г.), стадии прорастания «Бытия и времени». Во-вторых, он знаменует новую веху на пути переосмысляющего усвоения Хайдеггером мысли Аристотеля. В новый синтез здесь включены, в частности, наработки летнего курса 1924 г. по освоению аристотелевской «Риторики». Примечания к переводу высвечивают, — на материале текстов 1922–1924, — путь Хайдеггера к этому синтезу. В предисловии особо исследуется интерпретация им учения Аристотеля о «среднем»; хайдеггеровская трактовка понимания Аристотелем этического выбора сопоставляется с трактовкой, типичной для современных аристотелеведов, принадлежащих к аналитической традиции. В-третьих, кёльнский доклад является первым тематическим приближением Хайдеггера к вопросу о существовании истины, который и после «Бытия и времени» останется в числе его путеводных нитей на протяжении по меньшей мере десятилетия. В докладе разворачивается тезис, в *Natorp Bericht* лишь кратко намеченный, что (вопреки господствующему воззрению, удачно названному Даниэлем Дальстромом «логическим предрассудком») собственное «место» истины — не суждение, но существующее (на которое в суждении указывает глагол-связка «есть», а в поступке — мотивирующее его благо), и что первично усмотренная истина речью в *первую очередь* скрывается.

Ключевые слова: логический предрассудок, говорильня, Никомахова этика, учение о «среднем», ситуация выбора, Альберт Лео Шлагетер.

THE PREFACE TO THE TRANSLATION OF A TYPESCRIPT OF MARTIN HEIDEGGER'S TALK "BEING-THERE AND BEING-TRUE ACCORDING TO ARISTOTLE"

ARKADI CHOUFRINE

PhD in History of Christian Doctrine.

Princeton University, USA.

08540 Princeton NJ, USA.

E-mail: achoufri@princeton.edu

Heidegger's Cologne address of 1924 is important in at least three respects. First, it represents the next stage in the genesis of *Being and Time* after the seminal text known as *Natorp Bericht* (1922). Second, it manifests a new landmark in Heidegger's rethinking appropriation of Aristotle's thought. This new synthesis includes, in particular, the groundwork on Aristotle's *Rhetoric* from the summer course of 1924. The annotations to the translation,—based on the texts from 1922–1924,—bring to light Heidegger's working his way to this synthesis. The preface specifically uncovers Heidegger's reading of Aristotle's doctrine of the "mean" and compares Heidegger's interpretation of Aristotle concept of ethical decision to an interpretation of it typical of modern Aristotle scholarship belonging to analytical tradition. Third, the Cologne address represents Heidegger's first thematic approach to the question of the essence of truth (which even after *Being and Time* for at least a decade remained among his guiding threads). In particular, it develops the thesis (barely outlined in *Natorp Bericht*) that (contrary to the dominant view which Daniel Dahlstrom appropriately dubbed "the logical prejudice") the proper "place" of truth is not judgement, but the being indicated in a judgement by the copula and in a human act by the goodness that motivates it; and that speech, *for the most part*, conceals the truth originally sighted.

Key words: logical prejudice, idle talk, the Nicomachean Ethics, the doctrine of the mean, the situation of choice, Albert Leo Schlageter.

МЕСТО И МОМЕНТ ИСТИНЫ: ХАЙДЕГГЕР ЧИТАЕТ АРИСТОТЕЛЯ

Наше конкретное рассмотрение того, как определяется на сегодня истина, начинается с характеристики её как истины пропозиций. Не случайно и не произвольно, но потому, что, согласно традиционному воззрению, пропозиция (иначе говоря, суждение) является собственным местом истины. В чём здесь дело?

(Heidegger, 1976, 127)

Текст, перевод которого предлагается читателю, является дошедшим в машинописи подробным (хотя и не стенографическим) протоколом доклада, прочитанного Хайдеггером в декабре 1924 года в Кёльне, и последовавшего за ним обмена репликами между Хайдеггером и присутствовавшим на докладе

Максом Шелером. Имя слушателя, запротоколировавшего доклад, на сегодня науке неизвестно. Машинопись была найдена видным хайдеггероведом Томасом Шиханом (Thomas Sheehan) (любезно мне её предоставившему, за что выражаю ему благодарность) в бумагах умершего в 1982 году Франца-Йозефа Брехта. Шелер, тогда профессор Кёльнского университета, присутствовал на докладе не только в качестве друга и коллеги, в доме которого Хайдеггер оставался и с которым провёл три дня в тот свой приезд в Кёльн, но и в качестве новоиспечённого председателя местного отделения Кантовского Общества, частью первого (учредительного) заседания которого и было выступление на нём экстраординарного (во всех смыслах слова) профессора Марбургского университета Мартина Хайдеггера¹.

Поскольку выступление в Кёльне было частью лекционного турне Хайдеггера по городам Рейнско-Рурского региона², оккупированного на тот момент (из-за невыплаты Германией репараций) французскими и бельгийскими войсками, в теме доклада, *Dasein und Wahrheit*, выбранной Хайдеггером для этого турне ещё зимой 1923/24 (первый семестр его преподавания в Марбурге)³, легко уловить, несмотря на уводящий от современности подзаголовок *Aristoteles, Ethica Nicomachea Z*, экзистенциально-политический подтекст.

В самом деле, «героем» нашего героя⁴ был расстрелянный оккупантами в 1923 году Лео Шлагетер, чью память Хайдеггер отмечал ежегодно в день его (и будущей своей!) смерти, 26 мая, вплоть до, по меньшей мере, 1933 года, когда

¹ Заслуживает доверия свидетельство Шелера, поскольку выступление это состоялось в среду, 3 декабря (а не 2 декабря, как указано в машинописи). По ходу выступления Шелер делал заметки, сохранившиеся в его архиве, но до сих пор, насколько я знаю, не опубликованные. Теодор Кисиль, имевший возможность с ними ознакомиться, отмечает, что они «конспективно передают основное движение понятий в докладе» (Kisiel & Sheehan, 2009, 212). Здесь и далее в том, что касается исторических реалий, я опираюсь на сообщаемое Кисилем и Шиханом там же (Kisiel & Sheehan, 2009, xxvii–xxviii; lxii n. 29; 210–213), а также в *Occupy the Ruhr* (Kisiel, 2000, 185–208). Пояснения Гюнтера Неймана (Heidegger, 2016, 533–534) к публикации рукописного наброска (о котором см. ниже) к тому же докладу, ничего нового в этом плане не содержат.

² Изначально планировались выступления в отделениях Кантовского Общества шести городов с докладом на одну и ту же тему; достоверно известно, что выступления состоялись в по меньшей мере трёх из них, включая Кёльн.

³ Поездка тогда была отложена вероятно из-за резкого роста инфляции, вызванного оккупацией региона. О том, что она уже тогда намечалась, свидетельствует авторская датировка изданной теперь рукописи первого наброска доклада (Heidegger, 2016, 57–101).

⁴ Ср. § 74 «Бытия и времени»: «...собственное возобновление уже-бывшей возможности экзистенции — [в том,] что *Dasein* избирает себе своего героя» (Heidegger, 1997, § 74) (пер. В. В. Библихина, с изм.).

в качестве ректора (накануне своей более известной ректорской речи) он произнёс пламенную речь в память Шлагетера⁵, некогда фрайбургского студента. Понятие «подлинности» (=собственности) существования в «Бытии и времени» предстаёт в этом свете как не более, чем развёртка смысла атрибутируемых Шлагетеру слов: «будь кем хочешь, но имей мужество до конца быть тем, кто ты есть»⁶. Этого принципа верности *своему* пониманию себя, — то есть телеологии (Аристотель!), но без внешне детерминированного телоса, — Хайдеггер в кёльнском докладе однако не касается. Натяжкой является, на мой взгляд, предлагаемое Кисилем сближение „*wahr*“ в контексте доклада по смыслу с „*true*“ («верный, преданный») (Kisiel, 2000, 193)⁷. Доклад адекватнее и содержательнее прочитывается как ответ на вызов традиционной интерпретации Аристотеля, чем как ответ на экзистенциальный вызов современности. Значит ли это, что Хайдеггер, как философ, не задет последним?

На мой взгляд, выбор именно вопроса об *истине* — из всего многообразия даже только аристотелевских тем, затронутых Хайдеггером до написания зимой 1923/24 первого наброска доклада⁸ — говорит, напротив, о такой задетости. Ведь открывающим истину, по Аристотелю, может быть и *выбор*, который делает человек, подобно Шлагетеру отдающий жизнь за родину⁹, хотя это и не

⁵ Подробнее см.: Р.Сафрански «Хайдеггер: германский мастер и его время» (Safranski, 2005, 331–332).

⁶ По преданию, подхваченному нацистской пропагандой, эти слова были начертаны на пробитой пулей записке, найденной на груди Шлагетера. См., напр., М. Andree *Konfigurationen der Intermedialität im Schlageter-Kult* (Andree, 2009, 223–246, 232).

⁷ Натяжка эта, впрочем, менее заметна в английском, на который оба прилагательных переводятся как „*true*“.

⁸ См. GA62 (лето и осень 1922), где из более 400 страниц тема истины затрагивается на менее чем 25-ти (посвящённых как раз 6-й книге *Никомаховой этики*). Вехи на пути освоения мысли Стагирита Хайдеггером, наиболее значимые в качестве подтекстов кёльнского доклада: 1) (осень 1922) — т.н. *Natorp Bericht* (задел для ненаписанной книги об Аристотеле, обеспечивший Хайдеггеру место в Марбурге), доступный в русском переводе Н. А. Артеменко (Heidegger, 2005, 345–419); GA80.1, (зима 1923–4) — упомянутый выше набросок к кёльнскому докладу (Heidegger, 2016, 57–101); GA18 (лето 1924) — курс «Основные понятия аристотелевской философии» (Heidegger, 2002); GA19 — курс по Платонову «*Софисту*» (Heidegger, 1992b), огромная вводная часть которого посвящена разбору 6-й книги «*Никомаховой этики*» (хронологически, выступление в Кёльне проходило «по горячим следам» как раз этой части этого курса).

⁹ Сафрански, цитируя речь Хайдеггера памяти Шлагетера: «Когда безоружный герой стоял под дулами направленных на него ружей, внутренним взором он переносился к светлым дням и горам своей родины, чтобы, видя перед собой алеманнскую землю, умереть за немецкий народ и за его Рейх...», — так истолковывает подтекст цитаты: «Это был миг исти-

того рода истина, какую выражает, по тому же Аристотелю, истинная пропозиция:

для теоретического разума (θεωρητικῆς διανοίας), не предполагающего ни поступков, ни созидания / творчества, добро и зло — это соответственно истина и ложь; ... [дело] же разума практического (πρακτικῆς καὶ διανοητικῆς) — истина, которая согласуется (ὁμολόγως ἔχουσα) с правым [или правильным] стремлением (τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ). Начало [или исток] поступка (πράξεως) — выбор [или предпочтение] (προαίρεσις)... (Aristotle, 1984, 6.2 (1139 a27–30)) (пер. Н. В. Брагинской, с изм.)

Если читать этот отрывок в регистре традиции, на которую Хайдеггер ссылается во взятой мною в качестве эпиграфа цитате, то получится, что, подобно тому, как критерием истины научной является соответствие выражающей её *пропозиции* действительному положению вещей (о котором входящий в эту пропозицию явно или неявно глагол-связка говорит, что оно «есть»), критерием истины практической является соответствие реализующего её *поступка* модусу существования поступающего, названному «правильным стремлением».

Последнее выражение, однако, может вызвать вопрос. Если мы встречаем суждение «параллельные прямые на плоскости не пересекаются», мы смотрим и видим, что это действительно так; это нас убеждает в том, что встреченное нами суждение (логос) верно, то есть — что выражаемое им понятие (логос) соответствует действительности, точнее — её *не-сокрытости*, увиденной нами. Эта увиденная не-сокрытость и есть, по Хайдеггеру, истина в первичном смысле, от которой истинность (или верность) суждения производна¹⁰. Но куда нам смотреть, чтобы увидеть, как правильно поступить в конкретной ситуации? Чему должен «соответствовать», чтобы быть «местом истины», поступок¹¹? В

ны, ибо сущность истины, как сказал Хайдеггер в докладе 1930 года «О сущности истины» (несколько отличавшемся от текста, опубликованного позднее), есть событие, которое происходит на «почве родины» (Safranski, 2005, 331). См. это место в изданном теперь тексте этого доклада (Heidegger, 2016, 339).

¹⁰ Стоит заметить, что: (α) действительность «несокрыта» по Хайдеггеру не как таковая, а лишь коррелятивно её открытию присутствием (*Dasein*) человека; (β) его вывод о «несокрытости» как необходимом условии возможности истинности как «соответствия» не опирается на этимологию (до сих пор спорную) греческого слова ἀλήθεια, но лишь иллюстрируется ею.

¹¹ Поступком является и всякий акт коммуникации (в частности, публикации текста в любом жанре). Причём акт коммуникации пропозиции, истинной фактически, может быть в качестве поступка ложным (напр., бестактным); и наоборот: акт коммуникации фактически ложной пропозиции — истинным (когда, например, этим кому-то продлевают жизнь). Понимание истинности vs. ложности как характеристики *самой пропозиции* возможно лишь

каком смысле мог быть жизненный выбор Шлагетера, с точки зрения Хайдеггера, «правилен»?

Рассмотрим сначала, (1) что понимает под «правильным стремлением» Аристотель, а затем (2) как преломляется его понимание «практической истины»¹² у Хайдеггера. Это, надеюсь, даст представление о том, как, Хайдеггер востребовал мысль философа, которого считал эталоном для себя (Heidegger, 1995, 5)¹³.

На первый вопрос прямо отвечает, казалось бы, знаменитое учение Аристотеля о правильном как «среднем» между чрезмерным и недостаточным¹⁴:

Так, например, в страхе и отваге, во влечении, гневе и сожалении и вообще в удовольствии и в страдании возможно и «больше», и «меньше» [чем надо], а и то и другое не хорошо. Но все это, когда надо (ὅτε δεῖ)¹⁵, в каких [надо обстоятельствах], относительно какого [надо предмета], ради какой [надо цели] и каким надо [способом] (ὡς δεῖ), есть среднее (μέσον), т. е. наилучшее, что как раз и [свойственно] совершенству (τῆς ἀρετῆς) (Aristotle, 1984, 2.6 (1106 b18–23)) (пер. Н. В. Брагинской, с изм.)¹⁶

Однако простота этого ответа обманчива. Если отвести, как заведомо неадекватное, тривиализирующее понимание его в том смысле, что «нехорошо» поступать не так, как принято (скажем, не поститься в пост или не гулять на масленицу)¹⁷, или — что хорошо во всём проявлять пресловутые «умеренность

за счёт абстрагирующего изъятия последней из контекста ситуации, в которой она только и существует актуально, а именно — коммуникативного акта.

¹² ἀλήθεια πρακτική (Aristotle, 1984, (1139 a26–27))

¹³ Летний семестр 1923: в небольшом предисловии «для себя» (не зачитанном студентам) Хайдеггер воздаёт благодарность Лютеру, Аристотелю, Киркегору и Гуссерлю, отмечая, чем он обязан каждому; «примером (для подражания)» (*Vorbild*) при этом он называет только Стагирита.

¹⁴ О святоотеческой рецепции этого учения см., например, статью Григория Беневича «Царский путь и середина (μεσότης) у Иоанна Кассиана Римлянина и Максима Исповедника» (Benevich, 2017, 102–118).

¹⁵ Греческое δεῖ точно передаётся русским «надо», так как означает, собственно, нужду в том или ином ресурсе, хотя и может получать смысл морального долженствования (собственно выражаемый глаголом χρῆ).

¹⁶ Устоявшийся перевод ἀρετή как «добродетель» неудачен, так как ἀρετή не означает, собственно, делание добра; в некоторых контекстах это слово может означать, например, доблесть или виртуозность (ср. лат. *virtus*).

¹⁷ Как отмечает известный исследователь античной мысли, «пока Аристотель не выдвинул своё учение о “среднем”, вероятно никому вообще, даже никому из философов, не пришлось бы в голову мыслить в таких категориях... [И уж точно] не пришлось бы в голову мыслить [в

и аккуратность», — если, иными словами, исключить понимание «середины» и как посредственности, и как совершенства социальной адаптации¹⁸, — то обнаружится, что «хорошо» (εὖ) здесь означает не внешнюю оценку, но качество существования, для достижения которого Аристотель не даёт никаких априорных (приложимых к любой ситуации) рекомендаций, а говорит лишь, что «грех» отклонения от него¹⁹ возможен в обе стороны²⁰.

Более того, Аристотель прямо говорит, что «среднее», в которое *нам* нужно, как в «десятку», во всякой ситуации попасть, чтобы прожить жизнь «хорошо» (то есть без «греха»)²¹, таковым является не для всех, но исключительно «для нас»:

Я называю серединой вещи то, что равно удалено от обоих краев, причем эта [середина] одна и для всех одинаковая. Серединою же по отношению к нам я называю то, что не избыточно и не недостаточно, и такая середина не одна и не одинакова для всех. Так, например, если десять много, а два мало, то шесть принимают за середину, потому что, насколько шесть больше двух, настолько же меньше десяти, а это и есть середина по арифметической пропорции. Но не следует понимать так середину по отношению к нам. Ведь если пищи на десять мин много, а на две — мало, то наставник в гимнастических упражнениях не станет предписывать питание на шесть мин, потому что и это для данного человека может быть [слишком] много или [слишком] мало. Для Милона этого мало, а для начинающего занятия — много. (Aristotle, 1984, 2.6 (1106 a29-b4))

Эта иллюстрация, разумеется, упрощает ситуацию. Факторов, которые нужно взвесить, чтобы принять решение, здесь только два: количество пищи и уровень тренирующегося, причём последний меняется не так быстро, что-

них] кому-либо из живущих на основе традиционных представлений, передаваемых молодёжи, когда её хорошо воспитывают и прививают ей навыки приличного поведения и реагирования» (Cooper, 2012, 120).

¹⁸ «Μεσότης — никакая не “посредственность” (*Mittelmäßigkeit*), [...] не так называемая “буржуазная мораль”, не принцип “иерархии ценностей”...» (Heidegger, 2002, 179–80).

¹⁹ Аристотель употребляет здесь формы ἀμαρτάνω («промахиваюсь, не попадаю [в цель], грешу»); например: «в страстях и поступках [и] избыток промахивается (ἀμαρτάνεται), и недостаток» (Aristotle, 1984, 2.6 (1106 b24–26)).

²⁰ За исключением, разумеется, тех случаев, когда он возможен лишь в одну; как, например, супружеская верность (Aristotle, 1984, 2.6 (1107 a8–17)), а из традиционных добродетелей — справедливость (Aristotle, 1984, 5.9 (1133 b32 — 1134 a11)).

²¹ Ср. «грешить (ἀμαρτάνειν) [в любой ситуации] можно по-разному (πολλὰχῶς) [...], а поступить правильно (κατορθοῦν) — только одним-единственным способом (μὲναχῶς); поэтому первое легко, а второе трудно (легко промахнуться [ἀποτυχεῖν], трудно попасть в цель)» (Aristotle, 1984, 2.6 (1106 b28–33)), (пер. Н. В. Брагинской, с изм.).

бы нужно было принимать новое решение относительно первого каждый день. Кроме того, наставник здесь может опереться на свой прошлый опыт: предписать то количество пищи, что, как он знает, «работало» уже для его учеников со сходным уровнем. У самого ученика такого опыта нет, именно поэтому ему нужен живой тренер, он не может преуспеть, опираясь лишь на пособия предназначенные всем. Если приложить эту аналогию к жизни в целом каждого из нас (которая и является для Аристотеля предметом этики), то получится, что и в ней, как в любом искусстве (τέχνη), нам, для достижения успеха (в этом случае, счастья), нужен учитель (κοιτῆς)²².

И Аристотель действительно тут же указывает на того, кто мог бы стать «для нас» таким учителем жизни: «[нравственное] совершенство (ἀρετή) есть навык предпочтения (ἔξις προαιρετική), [выбирающего] середину (ἐν μεσότητι οὐσίας) по отношению к нам, определённую словом (λόγῳ) так²³, как её определил бы мудрый (φρόνιμος)» (Aristotle, 1984, 2.6 (1106 b36 — 1107 a2))²⁴.

Итак, определение среднего «для нас» каждому из нас (в каждой для него актуальной ситуации) надлежит оставить на усмотрение *другого*, — а именно, того, у кого (в отличие от «нас») *есть* способность усмотрения. Что же усматривает мудрый в нашей ситуации, чего мы не способны усмотреть в ней сами, но что усмотреть необходимо, чтобы совершить правильный поступок?

Начало (ἀρχή) любого поступка — это мотивация, то-ради-чего его совершения²⁵, то есть значимое благо; начало же *правильного* поступка — *подлинное* благо; не внеисторическое Платоново²⁶, а благо для меня и для меня значимых других в нашей актуально-конкретной, исторически определённой, ситуации²⁷.

²² В повторяющихся (как в приведённом примере занятий спортом) ситуациях, правда, можно найти середину «для себя» путём проб и ошибок в принципе и самому. Но в жизни каждого бывают ситуации выбора (иногда — судьбоносного), которые не повторяются.

²³ Вместе с Кристофером Роу (Christopher Rowe) читаю καὶ ὡς ἄν вместо καὶ ᾧ ἄν (ed. Bywater).

²⁴ В переводе Н. В. Брагинской, φρόνιμος — это «рассудительный», а λόγος — это «суждение»; что, на мой взгляд, неоправданно сужает смысл этих терминов у Аристотеля. Совет мудрого не основывается исключительно на рассуждении (можно прекрасно рассуждать и при этом проглядеть главное), как и слово его не имеет непременно форму суждения («S есть P»); оно может быть и призывом, пожеланием, повелением, и т. д.

²⁵ αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὐ ἔνεκα τὰ πρακτά (Aristotle, 1984, 6.5 (1140 b16–17)).

²⁶ См. интерпретацию Хайдеггером аристотелевской критики идеи «блага вообще» (Heidegger, 2002, 305–306).

²⁷ «Ведь завершением [или конечной целью] (τέλος) поступка (πράξεως) является само благо-получение в поступке (αὐτῇ ἢ εὐπραξία)». (Aristotle, 1984, 6.5 (1140 b6–7) (пер. Н. В. Брагинской, с изм.)) Смысл здесь не тот, что моё действие может быть самоценно на кантовский манер, безотносительно того, как оно сказывается на других, но тот, что сказывается на

Поэтому, говоря словами Аристотеля, «мудрыми (φρόνιμοις) мы считаем тех, кто способен это благо для себя и для других (τὰ αὐτοῖς καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις) усматривать (θεωρεῖν)» (Aristotle, 1984, 6.5 (1140 b8–10)); это усмотрение — необходимое условие «определения середины», открываемой ими нам посредством слова.

Итак, φρόνησις (мудрость) означает способность усмотрения²⁸ подлинного блага. Это совершенство практического разума, однако, возможно лишь для обладающего ещё и совершенствами характера, то есть для мужественного, справедливого, и т. д.: «Дело в том, что [...] для повредившегося от наслаждения или горя, [нужное] начало [поступка] тут же теряет очевидность (εὐθὺς οὐ φαίνεται ἀρχή²⁹), как и то, — что всякий выбор и поступок надо совершать ради этого начала и из-за него. Ведь порочность (ἡ κακία) [способна] повреждать начало» (Aristotle, 1984, 6.5 (1140 b17–20), (пер. Н. В. Брагинской, с изм.).

Итак, прояснился ответ на первый из двух поставленных вопросов. Поскольку стремление по своей природе направлено к тому, что представляется благом, «правильно» то стремление, что направлено к *подлинному* благу; это благо «теряет очевидность» (или, дословно, «не показывается»)³⁰, когда способность стремления извращена «страстями», отклоняющими его от «середины для нас». Хайдеггер в кёльнском докладе интерпретирует это положение так: «Благо не показывается никому, кроме стремящихся к нему *всерьёз* (*ernsthaft*)».

В хайдеггеровской интерпретации (к которой мы таким образом уже перешли) этим наречием указывается критерий «правильности» стремления, у Аристотеля отсутствующий, а именно — его *серьёзность*. Тем самым радикализуется понимание «середины» как таковой в каждом случае исключительно

них и мне, прежде всего, оно само, а не (только) его, от него отделимый, результат. Этим поступок отличается от актов производства / творчества (ποίησις, там же). Напр., полной реализации (=телосом) политического руководства как такового (в качестве примера Аристотель указывает на Перикла) является не что иное, как сама организация жизни полиса. В примере, которым иллюстрирует то же Хайдеггер (Heidegger, 2002, 59–60), полной реализации акта дарения другу книги является укрепляющая дружбу радость, испытанная другом от подарка, (безотносительно того, будет ли подаренная книга прочитана им с пользой, и даже будет ли она им прочитана вообще).

²⁸ Именно так переводит этот термин Хайдеггер: *Einsicht*.

²⁹ В кёльнском докладе это положение приведено в изменённой, хотя и в точности отвечающей его смыслу форме: ἀγαθὸν οὐ φαίνεται; то есть, вероятно, по памяти, что говорит о его особой значимости для Хайдеггера.

³⁰ Аскетическая «борьба со страстями» возможна лишь при условии наличия у аскета одновременно двух или более конфликтующих стремлений, а это значит — двух или более взаимоисключающих представлений о благе, значимых для него в текущей ситуации.

для нас. «Грех» (или промах) уже не в том, чтобы предаваться чему-то (напр., печали или радости) *не в меру*, как её мог бы определить мудрец, *будь он на нашем месте*, а в том, чтобы предаваться чему-либо, к чему *мы сами* относимся не вполне серьёзно (что это значит, станет яснее из дальнейшего). Никакой мудрец за нас это определить не мог бы в принципе, так как для этого он бы должен был быть не только на нашем месте, но и *нами*.

Тогда, может быть, мудрым (φρόνημος) и должен стать каждый из нас сам? Чтобы понять, почему в парадигме Хайдеггера это невозможно, рассмотрим сначала, что значит стать мудрым — и вообще, нравственно совершенным, — в рамках более распространённой, чем хайдеггеровская, интерпретации Аристотеля. Поскольку нравственное совершенство (ἀρετή; в традиционном переводе, добродетель) определено Аристотелем как ἔξις, то есть (в минимально интерпретирующем переводе), состояние, — причём состояние именно души, — то интерпретация первого зависит от того, как понимать второе.

Традиционно ἔξις в этом контексте понимается как некий вошедший в привычку навык, благоприобретённый за счёт культивирующего его упражнения и ставший в итоге практически неотъемлемым качеством души, её «второй натурой». Это подразумевает, что один и тот же человек в принципе не может сперва в одной ситуации поступить мудро (то есть проявить φρόνησις), а в другой после этого — не мудро (то есть φρόνησις не проявить). Если первый поступок и был внешне не отличим от поступка мудреца, то второй обнаружит, что тот таким лишь казался. Ибо мудрость подразумевает не только целесообразность действия, но и «правильность» его мотива³¹.

Последнее объясняет, чем мудрость, как навык добродетели, отличается от навыков «технических». Говоря словами известной исследовательницы Аристотеля:

Допустим, что для специалиста в некой области [ремесла или искусства] типичным является действие Д в ситуации С, и я в С. Тогда, если я предпочитаю не совершать Д, или совершить нечто противоположное Д (потому, может быть, у меня [такое] настроение), из этого не следует, что я не являюсь специалистом в данной области. Я могу быть совершенно компетентной и всё же предпочесть свою компетенцию не проявлять; как и, по какой-то причине, предпочесть действовать не соответственно, но вопреки ей. Но если действие Д в ситуации С является типичным для человека, совершенного нравственно, то, если я, будучи в С, пренебрегаю совершением Д, или предпочитаю совершить противоположное Д,

³¹ Ср. напр., Cooper (2012, 102): «добродетель — это неизменное состояние (*a standing condition*), в котором субъект (*the agent*) *всегда* правильно (*regularly and always*), [то есть] срединным образом, чувствует и действует» (Курсив мой. — А. III.).

из этого следует, что я нравственно совершенным человеком не являюсь. (Broadie, 2002, 19)

Соответственно, как указывает Аристотель, «в ремесле (τέχνη) предпочтительнее тот, кто грешит по собственной воле (ὁ ἐκὼν ἀμαρτάνων)³², но в том, что касается [нравственного] усмотрения (φρόνησις), [такой человек] хуже [грешащего непроизвольно]» (Aristotle, 1984, 6. 5 (1140 b22–24) (пер. Н. В. Брагинской, с изм.)). Отличие ἀρετή от τέχνη в том, что первая — навык выбора (ἔξις προαρετικῆ), определяющего (в отношении блага) *нас самих*, а не только ту или иную нашу деятельность и производимый ею результат.

Но по Аристотелю в *понимании Хайдеггера*, если что и «типично» для человека нравственно совершенного, так это поступать *не* типично, то есть усматривать и выбирать во всякой ситуации «среднее» именно и только для себя, а не следовать привитым стереотипам нравственного в «ситуациях такого типа» поведения³³. В той мере, в какой ситуация нам представляется «типичной», мы в ней ещё не находимся; то есть — не находим собственно *себя*. Выбор среднего именно *для нас*, каждый раз определяет, тем самым, и ситуацию, в центр которой он нас ставит, не как типичную, а как уникальную. Но раз *так* определённая ситуация неповторима, ἔξις определяющего её единственно правильного (*для нас*) выбора невозможно приобрести обучением, а значит — он и не является навыком:

При заучивании (*Einübung*) исключена возможность поступка, [то есть] прикидывание и обретение решимости, «как» поступания — как раз то, от чего [поступание] зависит. Сделать возможным для себя поступание правильно, поэтому, не может значить: освоить (*sich aneignen*) какой-то навык (*Fertigkeit*). Путём и способом приучения [себя] (*Gewöhnung*) к [совершению] поступков является не разучивание (*Übung*), но *повторение*. Повторение не означает: задействовать какой-то закреплённый навык, но — в *каждый момент* (*Augenblick*) *вновь поступать, исходя из решения, [этому моменту] отвечающего*. [...] При формировании (*Ausbildung*) ἔξις а дело вовсе не идёт о «технике» (*Betrieb*), о каком-то автоматизме (*Routine*). «Техникой» разрушается момент. Всякий навык (как закреплён-

³² Прозрачный отсыл к «Гиппию Меньшему» Платона, где обосновывается именно этот парадоксальный тезис, а также к не менее парадоксальному, но более известному тезису Платона Сократа «никто по собственной воле не грешит» (οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει). Хайдеггер (2002, 54) понимает это место у Аристотеля неверно, полагая, будто речь идёт о методе проб и ошибок, то есть экспериментировании, благотворном во всяком (широко понимаемом) искусстве, но не в сфере нравственности.

³³ «Для *нашего* бытия, характеризующегося каждоразностью (*Jeweiligkeit*), невозможно установить какую-либо единственную и абсолютную норму» (Heidegger, 2002, 186; в оригинале курсивом выделено всё предложение).

ный автоматизм) отказывает перед лицом [настоящего] момента. Приобретение (*Aneignung*) и формирование ἔξις'а через приучение-себя означает не что иное, как правильное повторение. (Heidegger, 2002, 189–190)

Но что может «повторяться» в ситуации, которая, как мы выяснили, неповторима? К чему можно «приучить-себя», что не является привычкой? И что это за «состояние», обладателем которого нельзя стать раз и навсегда, но каждый раз нужно становиться заново?

Хайдеггер интерпретирует ἔξις как «готовность-к...»³⁴ и, соответственно, ἀρετή — как «готовность к предпочтению (ἔξις προαίρετικῆ) середины по отношению к нам». Готовность при этом понимается не психологически (как состояние субстанциально трактуемой души или одушевленного тела), но как «зрячая открытость»³⁵ нашего бытия-в-мире³⁶ *настоящему моменту*, то есть нашей текущей «ситуации»³⁷.

Последний термин переводится Хайдеггером на греческий Аристотеля, впрочем, как καίρός³⁸, что значит: момент *благоприятный*. А если настоящий момент как раз таковым и *не* является? Однако невозможно представить момент, который бы не был благоприятен ни для чего вообще. *Всякий* момент благоприятен *для чего-то*. Во всякий момент нашей жизни мы живём: то есть ведём себя так или иначе, свою жизнь как-то проводим; что-то делаем, или «ничего не делаем», но, тем не менее, хотим мы этого или не хотим, этим моментом как-то *пользуемся*. И пользуемся, как мы после понимаем, иногда не лучшим образом. Прожить настоящий момент *наилучшим* образом можно, лишь воспользовавшись им для того, *для чего* именно он благоприятен. Но для этого

³⁴ „Ein Gefaßtsein für...“ (Heidegger, 2002, 185).

³⁵ “Μεσότης: ἔξις βλέπουσα” (парафраз Aristotle, 1984, 2.5 (1106 b9)), «готовность, которая ‘зряча’ и открыта к ситуации» (Heidegger, 2002, 187).

³⁶ Как знает всякий, знакомый с мыслью Хайдеггера, на место, традиционно занимаемое душой как субъектом, в ней заступает наше присутствие (*Dasein*) как бытие-в-мире. См., например, осенью 1924: «“Душа” и “дух” [...] составляют “субстанцию” человеческого присутствия (*des menschlichen Daseins*)» (Heidegger, 2004, 18). Иными словами: два первых понятия («душа» и «дух») образованы за счёт заслоняющей субстантивации первичного феномена, на который указывает последнее («человеческое присутствие»).

³⁷ Ср. (Heidegger, 2002, 192), где выражение «бытие-в-моменте» (*Im-Augenblick-Sein*) введено как проясняющий синоним «бытия-в-мире».

³⁸ «“Здесь” и “теперь” человеческого бытия артикулируется (*wird ausdrücklich*) в определённом прикидывании [своих возможностей], через это прикидывание человек пребывает, по-современному говоря, в конкретной ситуации, в том, что собственно [называется] καίρός» (Heidegger, 2002, 59).

нужно особое усилие усмотрения последнего среди текущих обстоятельств. Лишь в таком усмотрении их совокупность предстает как целое (имеющее центр и периферию), что и называется в собственном смысле «ситуацией». Как событие усмотрения того, для чего настоящий момент благоприятен, ситуация является моментом истины, то есть несокрытости (ἀ-λήθεια) подлинного блага и доступных нам здесь и сейчас условий (включая сами эти «здесь и сейчас»), благоприятных для его реализации. Итак:

...держаться середины [...] означает не что иное, как [правильно] *пользоваться моментом* (*den Augenblick ergreifen*). Смотри по тому, ὅτε [δεῖ] καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ³⁹. [...] Аристотель характеризует ἀρετή как τοῦ μέσου στοχαστική [там же, b28], она «целится», держась середины, как ориентированность на [...] правильное пользование моментом (*die rechte Ergreifung des Augenblicks*). (Heidegger, 2002, 186–187)

Можно заметить, что здесь различены *каирós* (*Augenblick*, момент решающего усмотрения, собственно «мгновение ока») и ὅτε («когда», то есть время как одна из категорий, под которыми открывается благоприятное). Хайдеггер различает их и эксплицитно: «Середина есть не что иное, как *каирós*, [то есть] целокупность (*Gesamtheit*) обстоятельств: “как”, “когда”, “ради чего”, “о чём”» (Heidegger, 2002, 171). И всё таки, между ὅτε и *каирós* связь существенно более тесная, чем между *каирós* и любым другим из названных здесь (как и в цитате на греческом выше) «обстоятельств». И дело не только в том, что *каирós* — тоже форма (хотя и особая) времени, но и в том, что, по Хайдеггеру, время — это мы сами⁴⁰; поэтому правильное пользование временем имеет существенно более прямое отношение к нашему благобытию, моментом которого является *каирós*, чем правильное пользование чем-либо другим. Ведь улучшить (то есть найти подходящий) для действия момент-«когда» (ὅτε) — это и значит, по Хайдеггеру, попасть в «яблочко», то есть момент-ситуацию (*каирós*); упустить его — значит промазать (то есть «согрешить»)⁴¹.

Но разве не можем мы ошибаться в усмотрении блага и благоприятного? Кто (или что) может дать нам знать, стремимся ли мы к собственному благу действительно «всерьёз», не заблуждаемся ли на свой счёт, если, как утверждает Хайдеггер, мы закрыты от самих себя (своими страстями) (Heidegger, 1992b,

³⁹ “когда [надо], в каких [обстоятельствах], относительно какого [предмета], ради какой [цели] и каким надо [способом]” (Aristotle, 1984, 2.5 (1106 b21–22)).

⁴⁰ См., например: (Heidegger, 2004, 125 [июль 1924]; 2016, 146 [апрель 1925]).

⁴¹ «Оулоучити» — славянский эквивалент ἐπιτυγχάνειν, что значит: попадать в цель.

51–52)⁴² и расхожими представлениями о нашем благе⁴³), и если, как следует из его интерпретации Аристотеля, старцев, гуру, римских пап, одним словом — «мудрецов», чьи слова могли бы быть априори местом практической истины для нас, не существует?

Ответ Хайдеггера — всякому, кто знаком с его личной жизненной драмой разрыва с католичеством, — может показаться ожидаемым, если не банальным: *совесть*⁴⁴. «Уж не совесть ли самого Хайдеггера довела до гитлеризма?», спросит какой-нибудь вдумчивый читатель. Не будем такому читателю мешать думать дальше, но попытаемся ответить на два более простых вопроса: (α) где Хайдеггер нашёл «совесть» у Аристотеля и (β) где он нашёл её в нашем опыте.

У Аристотеля есть загадочное утверждение о том, что φρόνησις не сводится к ἔξις μετὰ λόγου, поскольку забвение (λήθη) во втором случае возможно, а в первом — нет (Aristotle, 1984, 6.5 (1140 b28–30))⁴⁵. Но, рассуждает Хайдеггер, забыть я могу лишь то, что уже испытал, заметил, чему научился (Heidegger, 1992b, 56). Однажды открытое такими способами истинствования (ἀληθεύειν) подвержено сокрытию (λανθάνειν, однокоренное с λήθη). Всё, что можно запомнить, можно и забыть. Следовательно, неподверженность φρόνησις забвению должна означать, что она открывает, — усматривая, — нечто, что невозможно удержать⁴⁶. А именно таковым является настоящее мгновение (*Augenblick*), улучённое как момент-для-действия: καίρός⁴⁷. И именно φρόνησις, как такое улучающее усмотрение, есть, в понимании Хайдеггера (там же), то, что является в нас совестью:

мы не зайдём в своей интерпретации слишком далёко, если скажем, что ... φρόνησις есть не что иное, как приведённая в движение совесть, делающая [тот

⁴² Страсти (πάθη) Хайдеггер понимает как настроенности (*Stimmungen*).

⁴³ См. раскрытие феномена «говорильни» в кёльнском докладе.

⁴⁴ Тем более, что «проводятым» в своих «исканиях» Хайдеггер называет Лютера (Heidegger, 1995, 5).

⁴⁵ Загадочно оно потому, что не вполне понятно, как ἔξις может быть «забыт» (а прямой смысл текста именно таков, если следовать диакритике византийских переписчиков). Навык утрачивается от неупотребления, даже если память о нём при этом сохраняется; с другой стороны, можно пользоваться навыком и не вспоминая о его существовании.

⁴⁶ Именно это, я полагаю, имел в виду Хайдеггер, утверждая (там же), что φρόνησις «каждый раз новая» (*jedesmal neu ist*). Ведь если остановиться на буквальном смысле этого утверждения, то возникает вопрос, что мешает запомнить (и, соответственно, забыть) новое. Ответ на него, видимо, должен быть тот, что в акте запоминания новое становится старым (то есть — перестаёт быть новым). Тогда получается, что φρόνησις усматривает только новое как новое, то есть — лишь новое как таковое, самое новизну.

⁴⁷ Как таковой каίρός запомнить невозможно; он может быть удержан лишь как некое ὄτε.

или иной] поступок (*eine Handlung*) прозрачным. Совесть невозможно забыть. Но конечно возможно — посредством наслаждения или горя (*durch ἡδονή und λύπη*), посредством страстей — заслонить [от себя] и позволить стать бездейственным тому, что совесть раскрывает (*aufdeckt*). Совесть даёт себя знать каждый раз [заново] (*meldet sich immer wieder*)⁴⁸.

Но что это за сокрытый от нас по большей части феномен, который, по Хайдеггеру, раскрывает совесть? Уже в самом первом своём «набеге» на 6-ю книгу «Никомаховой этики» (явившемся первым наброском «Бытия и времени») Хайдеггер его называет:

ἀλήθεια πρακτική [практическая истина] есть не что иное, как *полный момент* (*volle Augenblick*) фактической жизни, несокрытый каждоразно (*jeweils*) в «как» решающей готовности её к обхождению с самой собой, и это — в пределах [её] фактического озабоченного отношения именно к [её] встречающему миру. (Heidegger, 2005, 384) (пер. Н. А. Артеменко, с изм.; Курсив мой. — А. III.)

Итак, феномен: *полный момент* нашей (данной как непреложный «факт» нам в *каждое* её мгновение) жизни. Поскольку речь о событии *выбора* (обретения решимости), «момент» означает здесь ситуацию (καίρος). Когда её «полнота» от нас сокрыта, мы выбираем не по совести а значит — (если только не попадаем в «яблочко» случайно) не своё *истинное* благо, которое нам *не* открылось как *не вполне* «всерьёз к нему стремящимся». Но в каком смысле может быть «неполной» ситуация выбора (образующая, как мы выяснили, целостность)?

Вспомним, что то-ради-чего (τέλος) этического выбора по Аристотелю, — это сама наша жизнь; её бытие такой, а не иной. Но — и здесь ключ! — *вся* наша

⁴⁸ Здесь трудно не увидеть полемику (или, как минимум, диалог) с известным афоризмом Гёте: «Действующий [=совершающий поступок (*der Handelnde*)] всегда бессовестен, совесть есть только у наблюдающего (*der Betrachtende*)». Тем более, что Хайдеггер говорит (идя в этом дальше Аристотеля) не только о неразрывности φρόνησις с поступком, но и об активном характере её как таковой: она — «не что-то само-собой-разумеющееся, [данное], но *задание*... В [ней], как ни в чём ином (*in einem ausgezeichneten Sinn*), явлен смысл истинствования, ἀ-ληθεύειν, как раскрывания (*des Aufdeckens*) чего-то, что скрыто... Едва будучи исполненной, она [вовлечена] в *постоянную борьбу против* заложенной в самом [нашем] *присутствии тенденции к сокрытию* [...] Сама [она] есть, правда, некое истинствование, но *не самостоятельное, а истинствование на службе действия* (*der πράξις*) [...], в качестве ведущего [начала] поступка (*als Führung der Handlung*), [...] конститутивного (наряду с [другими]) для, собственно, исполнения самого действия (*des Handelns*)» (Heidegger, 1992b, 52–53, курсив в оригинале).

жизнь, от рождения до смерти, а не лишь какая-то часть её. Говоря словами Стагирита:

дело человека — некая жизнь (ζωή), а жизнь эта — деятельность души и поступки при участии суждения, [...] [а] человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели [...] Добавим к этому: за *полную* [человеческую] жизнь (ἐν βίῳ τελείῳ). Ведь одна ласточка не делает весны и один [теплый] день тоже; точно так же ни за один день, ни за краткое время не делаются блаженными и счастливыми/ (Aristotle, 1984, 1.7 (1098 a12–20) (пер. Н. В. Брагинской; Курсив мой. — А III.)

В каждый момент ответственного выбора мы выбираем не то или иное в ней, не форму *загробного* существования, не судьбу в *следующем* рождении⁴⁹, но саму *эту* жизнь, *решаем* свою судьбу именно в *ней*. Но это возможно лишь при условии, что мы *видим* свою жизнь в целом, «забегая» усмотрением аж в смерть. Совесть φρόνησις — это такое видение, для которого *вся* наша жизнь раскрывается сразу, в мгновение ока, как настоящий момент, текущая ситуация, единое, неделимое *событие*⁵⁰. В «Бытии и времени» Хайдеггер раскроет этот феномен полнее:

Чем собственнее *Dasein* решается, т.е. недвусмысленно понимает себя в заступании в смерть из наиболее своей отличительной возможности, тем однозначней и неслучайней избирающее нахождение возможности его экзистенции. Лишь заступление в смерть изгоняет всякую случайную и «предварительную» возможность. Лишь бытие-свободным для смерти дает *Dasein* не условную цель и вталкивает экзистенцию в ее конечность. Будучи выбрана, конечность экзистенции рывком возвращает из бесконечной многосложности подвертывающихся ближайших возможностей удобства, легкомыслия, увливания и вводит присутствие в простоту его судьбы (*Schicksal*). Этим словом мы обозначаем заключенное в собственной решимости исходное событие *Dasein*, в котором оно, свободное для смерти, передает себя себе самому в наследованной, но все равно избранной возможности (Heidegger, 1997, § 74) (пер. В. В. Бибихина, с изм.).

⁴⁹ Ср. рассказ о видении Эра в 10-й книге «Государства» Платона.

⁵⁰ Однокоренным с *Augenblick* («мгновение ока») термином *Ereignis* («событие») Хайдеггер обозначил весной 1919 феномен первичного переживания жизни как *своей*, чтобы отличить его от процесса (*Vorgang*), понимаемого как последовательность фаз (Heidegger, 1987, 75). «Событие» (истолкованное Хайдеггером летом того же года в духе Ясперса, как «ситуация») не происходит, в отличие от изменения, «во» времени, понимаемом как череда «теперь» (а значит — не имеет так понимаемое время в качестве условия своей возможности); но время, напротив, течёт «в» событии как неделимая «длительность» (Heidegger, 1987, 205–206). Последнюю, как Хайдеггер уточнит зимой 1919/20 (Heidegger, 1992a, 259), он понимает в том смысле, который придал этому термину Бергсон.

Надеюсь, это введение поможет читателю полнее воспринять содержательное богатство текста. Надо сказать и о некоторых его формальных особенностях.

1. Греческие слова в подлиннике зачастую приведены в транскрипции латиницей и оставлены без перевода. В таких случаях я, как правило, привожу их по-гречески и даю перевод, но иногда транскрибирую кириллицей и оставляю без перевода, чтобы передать колорит подлинника.

2. Встречаются отклонения от грамматической нормы, стилистические шероховатости, неряшливые обороты. В переводе я старался, не передавая их специально, всё же держаться максимально близко к тексту.

3. Есть лакуны, которые я восполнял в меру своего понимания в угловых скобках <...>.

4. Все примечания к переводу — мои.

6. В квадратные скобки [...] заключены мои интерпретирующие вставки, не имеющие дословного соответствия в подлиннике.

5. Все цитаты в примечаниях и во введении, переводчик которых не указан, переведены мною.

7. Я следую разбиению на абзацы в подлиннике, которое не оптимально. Ниже привожу смысловую структуру текста, какой она мне видится (в скобках указаны номера строк перевода).

А. [введение] мы и Аристотель (4–31)

Б. истина как соответствие; критика идеализма и реализма (32–84)

В. критика ссылающейся на Аристотеля традиции (85–113)

Г. речь как основание не истины, но лжи, и инструмент сокрытия истины в риторике (114–160)

Д. господство говорильни (161–187)

Д* модусы истинствования как противостояния говорильне (188–227)

Г* существующее как собственное место истины и основание истинствования (227–261)

В* существующее с необходимостью vs. могущее быть иным (261–325)

Б* истина поступка vs. истина науки (326–378)

А* [заключение] мы и греки (379–418)

REFERENCES

- Andree, M. (2009). Konfigurationen der Intermedialität im Schlageter-Kult. In *Literatur intermedial: Paradigmenbildung zwischen 1918 und 1968* (223–246). Berlin: Walter De Gruyter.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: UP.
- Aristotle. (1984). *Nicomachean Ethics* (N. V. Braginskaya, Trans.). In *Aristotle. Collected Works in 4 Volumes, Vol. 4* (53–294). Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).
- Aubenque, P. (1963). *La Prudence chez Aristote*. Paris: Presses universitaires de France.
- Benevich, G. (2017). The Royal Way and the “Mean” (μεσότης) in John Cassian and Maximus the Confessor. In *Nicomachean Ethics in the History of European Thought* (102–118). Pskov: Pskovskii gosudarstvennyi universitet Publ. (In Russian).
- Broadie, S. (2002). “Introduction” and “Commentary” in *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford: UP.
- Cooper, J. (2012). *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton: UP.
- Gadamer, H. (Ed.). (1998). *Nikomachische Ethik VI*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26)* (GA21). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). *Die Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919) 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919) 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919)* (GA56/57). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1992a). *Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)* (GA58). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1992b). *Sophistes (Wintersemester 1924/25)* (GA19). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923)* (GA63). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Being and Time*. Rus. Ed. Khar'kov: Folio Publ. (In Russian).
- Heidegger, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924)* (GA18). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Der Begriff der Zeit (1924)* (GA64). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922)* (GA62). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2016). *Vorträge. Teil 1: 1915–1932* (GA80.1). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Kisiel, T. (2000). Situating Rhetorical Politics in Heidegger's Protopractical Ontology 1923–1925. The French Occupy the Ruhr. *International Journal of Philosophical Studies*, 8(2), 185–208.
- Kisiel, T., & Sheehan, T. (Ed.). (2009). *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910–1927*. Seattle: Noesis Press.
- Onians, R. (1951). *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge: UP.
- Safranski, R. (2005). *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Rus. Ed. Moscow: Molodaya Gvardiya Publ. (In Russian).
- Sedley, D. (1999). The Ideal of Godlikeness. In *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul* (309–327). Oxford: UP.